



## Cahiers d'études africaines

198-199-200 | 2010  
50 ans

---

# Une forme d'africanisation au Brésil

Les quilombolas entre recherche anthropologique et expertise politico-légale

*A Type of Africanization in Brazil. The Quilombolas Caught between Anthropological Research and Political-legal Expertise*

Véronique Boyer

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/16331>  
DOI : 10.4000/etudesafriaines.16331  
ISSN : 1777-5353

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 20 novembre 2010  
Pagination : 707-730  
ISBN : 978-2-7132-2252-8  
ISSN : 0008-0055

### Référence électronique

Véronique Boyer, « Une forme d'africanisation au Brésil », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 198-199-200 | 2010, mis en ligne le 02 janvier 2013, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/16331> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.16331

---

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.

© Cahiers d'Études africaines

---

# Une forme d'africanisation au Brésil

Les quilombolas entre recherche anthropologique et expertise politico-légale

*A Type of Africanization in Brazil. The Quilombolas Caught between Anthropological Research and Political-legal Expertise*

Véronique Boyer

---

## NOTE DE L'AUTEUR

L'africanisation actuelle, où les « Noirs » sont censés former un groupe unitaire et partager une même culture dont le symbole est le *quilombo*, a en effet été précédée d'une autre où les productions culturelles noires étaient hiérarchisées en fonction de l'origine ethnique supposée de leurs auteurs. La comparaison entre ces deux formes d'africanisation fera l'objet d'un article ultérieur.

- 1 À l'instar d'autres pays d'Amérique latine, le Brésil s'est engagé dans la voie du multiculturalisme à la fin des années 1980. Pour la première fois, il reconnaît, en tant que sujets politiques autonomes (Mota 2005), les descendants des Noirs marrons qui ont fondé des villages fortifiés (*quilombos*). L'article 68 de l'Acte des dispositions constitutionnelles transitoires de la Constitution de 1988 garantit ainsi à ceux qui sont appelés *quilombolas* l'accès à des droits territoriaux : « Aux rémanents des communautés des *quilombos* occupant les terres [de leurs ancêtres] est reconnue la propriété définitive [de celles-ci], l'État devant leur émettre des titres respectifs »<sup>1</sup>. Car ce dernier se propose à présent d'élaborer des politiques publiques sur la base d'un « facteur ethnique [qui, dans la formation sociale brésilienne,] n'a pas été incorporé au processus de formalisation juridique de la structure foncière » (Almeida 2002 : 72). La ratification par le pays de la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail en 2002 a donné un cadre juridique à l'action du Ministère public fédéral qui considère les *quilombolas* comme « peuple tribal » et les Amérindiens comme « peuple autochtone », en retenant pour seul critère celui de l'autodéfinition. Les groupes qui se distingueraient de l'ensemble national par leur mode de vie, leur relation à l'histoire, à la mémoire et à l'environnement,

pourront donc désormais prétendre, toujours collectivement, à un territoire, lequel est cependant nommé différemment et accordé selon des modalités variables en fonction des catégories concernées. Les Amérindiens obtiennent une concession d'usage sans limites dans le temps des terres indigènes (TI), mais pas du sous-sol, tandis que les descendants d'Africains ont la propriété pleine des terres *quilombolas*<sup>2</sup>.

- 2 Au cours de la même période, des anthropologues renouent avec l'intérêt que leurs aînés (R. Nina Rodrigues, A. Ramos, E. Carneiro et R. Bastide, entre autres) avaient manifesté pour le *quilombo*. Ils entendent réexaminer cette notion afin de rompre avec la conception coloniale qui en faisait un crime contre l'ordre esclavagiste, mais aussi de la dépoussiérer des représentations qui l'associent systématiquement avec la résistance armée. Car le modèle du *quilombo* de Palmares<sup>3</sup> est devenu une référence incontournable dès lors que sont évoquées les luttes des esclaves. José Maurício Arruti (2008) observe que le processus appelé « re-sémantisation », dans lequel il est très impliqué, s'ancre dans deux généalogies politiques distinctes. D'une part, celle du mouvement noir qui, en exigeant une réparation pour les descendants des esclaves, a contribué à élargir la catégorie *quilombola* en privilégiant la filiation à la participation à un événement historique particulier. D'autre part, celle des militants de la réforme agraire qui, en réclamant une redistribution foncière en faveur des laissés-pour-compte, ont conduit à prendre en considération l'inscription territoriale des identités tout autant que leur dimension culturelle. La relecture du *quilombo*, opérée et systématisée par les anthropologues<sup>4</sup>, ambitionne ainsi de transformer le terme en un concept opérationnel pour appréhender des formes sociales contemporaines, dans un contexte de mobilisations politiques où les enjeux fonciers sont centraux.
- 3 La production écrite à propos des *quilombolas*, chaque fois plus conséquente, ne se cantonne toutefois pas au milieu académique (Fleischer, Schuch & Fonseca 2007 ; Hertzog 2007), les institutions de l'État n'ayant pas tardé à solliciter les représentants d'une discipline disposant d'instruments intellectuels dont l'efficacité a été éprouvée dans le cas des Amérindiens pour réfléchir au thème de la différence *quilombola*. Certaines d'entre elles, tels la Fondation culturelle Palmares (FCP) en 1997 et le Ministère public fédéral (MPF) en 2001, ont d'ailleurs officiellement établi un partenariat avec l'Association brésilienne d'anthropologie (ABA) qui, depuis sa fondation en 1955, a été « une voix agissante en défense des minorités ethniques »<sup>5</sup>, pour émettre des avis techniques (*laudos*) ou effectuer des expertises (*perícias*) (Véran 2003 : 85). De ce fait, les anthropologues interviennent de plus en plus en tant que spécialistes auprès des instances chargées de l'application des politiques publiques, et quelques-unes d'entre elles (MPF, INCRA-Institut national de la colonisation et de la réforme agraire, etc.) ainsi que certaines organisations non gouvernementales en comptent parmi leur personnel permanent<sup>6</sup>. En 2004, l'ABA renforce sa collaboration en organisant avec le ministère du Développement agraire (MDA) un concours qui récompense les meilleurs travaux universitaires sur « les populations rémanentes de *quilombo* et terres de *quilombo* dans le pays, objet d'intérêt pour le développement de politiques publiques de promotion de la citoyenneté et de l'insertion politique de groupes sociaux marginalisés »<sup>7</sup>.
- 4 Les débats sur les *quilombolas* sont de la sorte alimentés, d'une part, par des écrits scientifiques faisant état de l'avancement d'une recherche à un moment et en un lieu donnés et, d'autre part, par des rapports d'expertises répondant à une demande institutionnelle précise. Bien que ces travaux soient très différents tant en ce qui concerne l'objectif que la forme, certains anthropologues sont amenés à les pratiquer

tous deux. C'est le cas quand un universitaire accepte de rédiger un *laudo* ou lorsque le fonctionnaire d'une administration publie un article sur un thème lié à son expérience professionnelle dans une revue scientifique. Cette relative souplesse des espaces possibles d'intervention signifie-t-elle qu'ils cessent d'être distingués ? Une première lecture suggère qu'il n'en est pas ainsi. Les écrits académiques mentionnent en effet rarement les comptes rendus techniques tandis que l'inverse n'est pas vrai : avant toute description du groupe considéré, ceux-là s'attachent à rappeler ce qui est tenu pour des acquis de la recherche fondamentale sur l'objet *quilombola*.

- 5 Un examen plus attentif des textes met néanmoins en évidence des continuités manifestes, à commencer par la conviction que l'anthropologie doit jouer un rôle essentiel dans le nouveau contexte. De ce point de vue, réflexion théorique et intervention pratique contribueraient pareillement à conforter la place que la discipline prétend occuper à l'interface des groupes sociaux et de l'État. Ce consensus qui traverse l'ensemble des travaux repose sur une conception particulière de la lutte politique où l'engagement personnel n'a réellement de sens que dans les termes d'un engagement professionnel, censé être seul capable de construire une société plus juste. Le dialogue que les chercheurs ont noué avec les juristes est représentatif des moyens qu'ils veulent se donner pour mener à bien cette tâche, mais il révèle aussi les malentendus qui ne manquent pas de surgir quand l'anthropologie entend parler d'une même voix que l'État. Car *quilombo* et *quilombola*, quoique érigés au rang de concept souple, n'en correspondent pas moins à une catégorie administrative qui a vocation à être nettement délimitée. L'impératif de s'impliquer dans les luttes de classifications a conduit la discipline à privilégier une construction théorique où un segment de population précis se voit attribuer une culture singulière dont le signe majeur serait un type spécifique de rapport au territoire, dénommé dès lors *quilombola*. Or, comme nous le verrons, ce choix n'est pas sans conséquence sur les analyses développées par l'anthropologie en tant que discipline scientifique.

## De l'engagement politique aux rapports d'expertise : le rôle de l'anthropologie

- 6 À partir de 1988, l'État promet de donner aux communautés rémanentes de *quilombo* les moyens de préserver le « monde singulier » et de reproduire le « patrimoine culturel » qu'elles ont su créer en leur attribuant un titre de propriété qui les protège des menaces d'expulsion. Toutefois, un préalable indispensable au déploiement de l'action des institutions en faveur des descendants des Africains captifs est que ceux-là acquièrent une visibilité sur la scène nationale en tant que groupe social, c'est-à-dire un ensemble identifiable de personnes qui se reconnaissent et auxquelles sont reconnus des traits communs. C'est à cette mise en évidence de la présence *quilombola* que contribuent, d'une part, les efforts des « communautés » pour s'organiser en réseaux associatifs et, d'autre part, ceux des ethnologues qui produisent des textes à leur propos.
- 7 À l'instar des anciennes générations, ces derniers se sentent naturellement interpellés par les luttes sociales et la mobilisation politique des groupes dont ils cherchent à « qualifi[er] l'expérience de la constitution » (Leite 2000 : 351). Mais, selon Eliane O'Dwyer, coordinatrice du premier projet sur les « communautés noires rurales » débuté en 1994, leur manière de servir la cause *quilombola* rompt avec les précédentes formes d'engagement où des personnalités appuyaient individuellement des revendications en

mêlant leur nom à celui d'autres citoyens moins célèbres. Le moteur de l'intervention des anthropologues est à présent la conscience aiguë de la « responsabilité sociale » que leur confère la détention d'un savoir sur une catégorie de population, en l'occurrence les *quilombolas*. Il s'agit donc ici de participer au débat et de peser sur les décisions politiques en tant que collectif de spécialistes :

« La participation intense d'anthropologues à la lutte pour la reconnaissance de droits ethniques et territoriaux de segments importants et expressifs de la société brésilienne, comme les *communautés noires rurales* et/ou *terres de preto*, rompt avec le rôle traditionnel joué par les grands noms du champ intellectuel, qui garantissent, par leur autorité, l'appui aux revendications de la société civile, en signant, en tant que pétitionnaires, des manifestes et des documents politiques. Au contraire, les anthropologues brésiliens qui ont joué un rôle important dans la reconnaissance de groupes ethniques différenciés et des droits territoriaux des populations paysannes, en assumant leur responsabilité sociale en tant que chercheurs qui détiennent un « savoir local » sur les peuples et groupes qu'ils étudient font, d'une autorité dérivant de leur expérience, un instrument de reconnaissance publique de droits constitutionnels ». (O'DWYER 2002 : 20-21)

- 8 Armée des outils conceptuels qu'elle a forgés et forte de son contact avec les réalités sociales par la pratique du « terrain », la discipline jouit d'une autorité scientifique qu'elle souhaite transformer en instrument politique.
- 9 Márcio de Azeredo Pereira (2007 : 42) fait état de l'analyse de Patrice Schuch (dans Fleischer *et al.* 2002) à propos d'une scission dans le champ de l'anthropologie entre « théoriciens », couronnés du prestige de l'académie, mais courant le risque d'être accusés d'une abstraction excessive, et « opérateurs » qui éveillent la méfiance des premiers en cherchant à « instrumentaliser les théories en situations pratiques de conflit social ». Dans le cas des études *quilombolas* où de nombreux universitaires font aussi des « expertises », la partition paraît moins nette. La catégorie de professionnels, qui s'est progressivement constituée en réponse aux sollicitations émanant d'organisations gouvernementales et non gouvernementales, ambitionne effectivement de mobiliser les acquis de l'anthropologie pour produire un nouveau genre de connaissance scientifique : un savoir dit « administratif », susceptible d'aider à la fois les groupes concernés et l'État à définir les territoires *quilombolas* (Treccani 2006 : 89). Cependant, les ethnologues qui relèvent le défi d'assumer la position d'« opérateurs » à plein-temps, en travaillant dans des institutions chargées de délimiter les terres *quilombolas*, sont davantage assimilés à des spécialistes de l'anthropologie appliquée qu'à des anthropologues de moindre valeur. Ils ne manquent d'ailleurs pas de rendre un tribut à la recherche dite fondamentale lors de leurs tentatives d'indiquer à l'État en quoi les *quilombolas* sont différents des autres groupes sociaux. La « re-sémantisation » du *quilombo*, de sa définition passée jusqu'à son sens actuel de « territoire historiquement constitué par la dynamique d'occupation des familles » (Souza Filho & Andrade 2007 : 51), qui occupe une place centrale dans des travaux universitaires, est également l'invariable point de départ des rapports d'expertise de « communautés *quilombolas* »<sup>8</sup>.
- 10 Leur rôle est envisagé à partir des notions de « médiation » — entre les « communautés » qu'ils connaissent et les institutions qu'ils représentent — et de « traduction », en s'assurant que le langage juridique est compris par les populations locales et les terminologies natives par les administrations. Les représentants de la ligne des études *quilombolas* prétendent ainsi s'imposer comme un interlocuteur incontournable auprès des acteurs sociaux — en songeant peut-être à l'influence de grands noms de l'anthropologie indigéniste sur les politiques gouvernementales (Darcy Ribeiro, Eduardo

Galvão & Roberto Cardoso de Oliveira) (de Souza Lima 2000 : 396-397). Différentes publications académiques ont été consacrées à ce « type d'intervention dans un champ spécifique d'articulation et d'engagement du monde intellectuel avec les mouvements sociaux et la mobilisation de groupes ethniques » (O'Dwyer 2002 : 20)<sup>9</sup>. Mais l'élaboration de « rapports d'identification » est très certainement l'activité la plus exemplaire de cette intervention, puisqu'elle résulte de l'application concrète des principes de médiation et de traduction.

- 11 Quel est, dans le cadre politique présent, le statut du rapport signé par l'anthropologue dans les dossiers constitués, et quelle est sa finalité ? S'agit-il d'un document consignait simplement les déclarations d'un groupe sur lui-même, la fonction du spécialiste en sciences humaines étant en quelque sorte comparable à celle d'un greffier d'audience ? Ou celui-ci se voit-il confier cette tâche par l'État en vertu de l'art qu'on lui prête d'apprécier des situations sociales singulières, suggérant alors que l'autodéfinition des populations n'est probablement pas suffisante aux yeux de l'administration et qu'elle doit être, même indirectement, confirmée par la qualité de l'auteur de l'écrit ?
- 12 La réponse des anthropologues est sur ce point unanime : nul ne peut, et ne doit, juger de l'identité des groupes. En ce sens, quoique le « certificat » délivré par la Fondation culturelle Palmares venait assurément renforcer une demande de régularisation foncière en tant que *quilombola*, il ne prétendait pas être une « authentification ». Avant octobre 2008<sup>10</sup>, la FCP se devait en effet d'inscrire sur le registre qu'elle tient toute « communauté » qui la sollicitait. De façon analogue, les anthropologues soutiennent que le rapport rendu par l'un d'entre eux ne constitue pas une exigence légale et ne saurait en aucun cas être tenu pour une caractérisation socioculturelle. Ce document émis lors de l'expertise technique (de Sousa 2007 : 155) est censé faciliter l'« identification territoriale » (Arruti 2008 : 334). De fait, il n'est que l'une des pièces requises par l'Institut national de la colonisation et de la réforme agraire (INCRA) pour établir le rapport technique d'identification et de délimitation (RTID)<sup>11</sup>, après que le groupe demandeur ait obtenu le « certificat » de la FCP et avant que son dossier soit examiné par différentes instances<sup>12</sup>.
- 13 Trace écrite parmi de nombreuses autres du travail de l'État et de ses représentants, le rapport anthropologique ne s'en distinguerait pas non plus par l'attribution d'une valeur supplémentaire, telle sa capacité à valider l'identité d'un groupe. Cependant, le refus de conférer un statut de vérité au *laudo* — et par conséquent un pouvoir de jugement à la parole de son auteur — ne signifie pas que l'expert endosse une posture détachée, en se contentant par exemple d'appliquer froidement des techniques, ou que sa tâche puisse être accomplie par n'importe quel fonctionnaire. Car il est aussi entendu que, de par leur position et de par leur formation, par leur maîtrise de la médiation et de la traduction, les anthropologues sont plus aptes que d'autres professionnels à s'acquitter d'une obligation très spéciale : celle d'instruire les *quilombolas* de leurs droits en les guidant dans la « redécouverte de leurs racines ». Cette préoccupation se traduit, dans les rapports d'expertise et dans les écrits scientifiques, par la récurrence des descriptions du cheminement suivi par la communauté *quilombola* étudiée lors de la « récupération » ou la « sauvegarde » (*resgate*) de sa mémoire collective. Le récit n'est jamais perçu comme une tentative d'attestation par l'anthropologie de l'appartenance du groupe à la catégorie juridique (ce qui contreviendrait au principe d'autodéfinition) ; il retracerait son histoire récente, depuis sa décision de lutter pour la propriété de ses terres en assumant une identité *quilombola* jusqu'à ce point culminant qu'est la délimitation géographique de son

territoire. Si, donc, la conscience de la « responsabilité sociale » des membres de ce corps professionnel est le moteur de leur engagement, c'est la mise en avant d'une compétence scientifique, capable de s'ouvrir s'il le faut aux aspects techniques, qui justifie leur aspiration à occuper une position centrale dans les processus administratifs et les débats intellectuels.

## Le dialogue de l'anthropologie et du droit

- 14 Le domaine d'intervention des anthropologues des groupes *quilombolas* est extrêmement vaste, allant de l'action pratique en lien avec les institutions de l'État aux échanges par-delà le milieu universitaire. Ils sont en effet convaincus que la refondation du droit, à partir de l'article 68 et de la Convention 169 de l'OIT (Figuerola 2007 : 235), dépend de la capacité de la discipline à élargir la sphère de circulation de la théorie — en diffusant en particulier les conclusions des recherches sur la « re-sémantisation » du *quilombo*. Le dialogue noué avec les professionnels du droit et les représentants des autorités est l'occasion de soumettre à leur réflexion des outils intellectuels, et de tenter de les éclairer sur une réalité empirique qu'ils méconnaissent bien souvent. Mais l'anthropologie ne serait pas ici uniquement « bonne à penser » pour le droit ; elle pourrait de plus le seconder dans son action.
- 15 Les juristes traitant du droit des minorités semblent recevoir favorablement cet apport<sup>13</sup> et les décisions rendues par certains magistrats s'appuient sur les travaux de l'anthropologie et de sa grande sœur, l'histoire. Ainsi, dans le long document de trente-neuf pages où elle argumente de son jugement déboutant la demande de révision d'une attribution de terres à une communauté rémanente de *quilombo*, une juge (*desembargadora*) du Tribunal régional fédéral (Leiria 2009), par ailleurs députée fédérale du Parti des travailleurs au pouvoir, ne se contente pas de faire référence aux décrets et aux articles de lois, aux conventions internationales ratifiées par le Brésil, à la législation d'autres pays sud-américains ou à d'autres cas pouvant faire jurisprudence. Dans la seconde partie du texte, alternent des citations de juristes de diverses branches du droit (constitutionnel, agraire, etc.) et celles de spécialistes des sciences humaines : pour l'anthropologie, entre autres, A. W. B. de Almeida et J. M. Arruti, pour l'histoire, F. dos S. Gomes et J. J. Reis, ainsi que A. A. Pereira et V. Alberti, et, enfin, pour la sociologie, le Portugais B. Souza, l'un des théoriciens du multiculturalisme.
- 16 En dépit des bonnes dispositions où se trouve le droit vis-à-vis des enseignements de l'anthropologie, la divergence de leurs perspectives respectives ne facilite pas toujours le dialogue : « Ce que l'anthropologie offre comme exemple ou cas de la diversité, le droit le capture comme un modèle sur lequel son *modus normalisateur* doit opérer » (Arruti 2008 : 339). Les juristes attendent de fait des travaux scientifiques qu'ils leur fournissent des critères précis de définition de ce qu'est le *quilombo* afin d'affiner les instruments légaux dont ils disposent pour définir les identités différenciées. Car la remise en cause du modèle historique, indispensable pour rompre avec une image idéalisée et univoque des résistances à l'esclavage, doit s'accompagner de la construction d'un autre, capable non seulement de rendre compte des réalités actuelles mais aussi de servir de base pour légiférer. Ce nouveau modèle est censé être à la fois assez souple pour recouvrir des situations très diverses (et plus encore que se font entendre à présent des demandes de la part de *quilombos* urbains), et assez détaillé pour permettre de statuer sur des cas concrets.



- 17 Or, les difficultés à comprendre la nature exacte du problème posé par l'article 68 complique la tâche des anthropologues. I. B. Leite (2000 : 350) résume en ces termes les interprétations que l'on peut en faire : le texte des Dispositions transitoires enjoint-il avant tout à la préservation d'un patrimoine culturel ou garantit-il le droit à la terre et à la diversité ethnique ? La plupart des chercheurs semblent partager l'opinion d'André Gondim do Rego (2008 : 8) quand il estime que « ce qui est en jeu ici n'est pas l'"intégrité" [...] d'un "patrimoine culturel brésilien", mais les *droits* de groupes formés par des citoyens ethniquement différenciés, constitutionnellement reconnus ». Néanmoins, l'alternance des registres dans les écrits s'efforçant de caractériser les *quilombolas* suggère que le dilemme n'est pas entièrement résolu. Ainsi, à peine la pertinence d'une définition des « communautés rémanentes » à partir d'une perspective socioculturelle est-elle fermement énoncée que l'accent est mis sur le problème de leur exclusion des mécanismes d'accès à la propriété et la nécessité d'y remédier. Au même moment, est affirmé que la question foncière actuelle ne doit pas conduire à négliger le fait que ces groupes sont dotés d'une histoire et d'une culture différentes. L'oscillation explique peut-être en partie qu'aucune étude n'omet de faire référence — incidemment mais non moins systématiquement — au modèle historiographique du *quilombo* précédemment rejeté. Celui-ci offre en effet le seul repère consensuel stable qui ne se dérobe pas à l'analyse, même si c'est par la négative.
- 18 Les hésitations reflètent d'une certaine façon le paradoxe majeur de la catégorie légale « *quilombo* » : alors que d'un point de vue juridique, elle ouvre des droits à des segments très précis de la population, sa caractérisation sociologique (et culturelle) est si lâche qu'elle peut difficilement servir de base à l'élaboration des critères formels à partir desquels seront identifiés les bénéficiaires potentiels de l'article 68<sup>14</sup>. La généralité de la définition officielle est telle, comme le remarque Pedro Castelo Branco Silveira (2007 : 12), que celle d'une autre catégorie institutionnelle peut lui être substituée. Les éléments soulignés par le décret réglementant le Système national des unités de conservation (SNUC) pour les « populations traditionnelles » sont, par exemple, analogues à ceux qui sont mis en avant dans le cas des *quilombolas* : « Une composante identitaire ("ceux qui se reconnaissent en tant que tels"), une composante essentialiste vague ("formes propres d'organisation sociale"), une relation territoriale, une relation aux ressources naturelles et un lien avec un concept de tradition qui n'est pas défini » (*ibid.* : 5). L'observation de l'auteur est d'autant plus convaincante que ce qui est qualifié de mode de production propre aux *quilombolas*, à savoir qui allie une aire d'usage collectif de la terre et des plantations privées, ne leur est aucunement exclusif : cette appropriation de la terre, que l'avocat José Helder Benatti (1997) nomme appropriation (posse) agro-écologique, est tout autant le fait des susmentionnées « populations traditionnelles », c'est-à-dire les *seringueiros*, les *ribeirinhos* (habitants des rives des fleuves), etc. En outre, les entretiens cités attestent que lesdits *quilombolas* utilisent peu le terme institutionnel. Ils se désignent plutôt comme « petits » (« *pequenos* »), « pauvres » (« *pobres* »), « d'ici même » (« *daqui mesmo* ») ou d'une « même famille » (« *uma família só* ») (Chagas 2001 : 222, 227), somme toute des expressions que l'on retrouve couramment en milieu rural. L'impuissance du législateur, et de l'anthropologie, à indiquer plus précisément en quoi les *quilombolas* sont différents des autres groupes sociaux, a pour conséquence directe d'empêcher de tracer clairement la limite extérieure de la catégorie.



## Savoir pratique, stratégie politique : les luttes de classifications

- 19 Certains anthropologues reconnaissent que la catégorie s'apparente à une coquille malléable et somme toute assez vide pouvant être collée sur des réalités sociales forts différentes. Ainsi Fabio Reis Mota (2005), qui note que *quilombo* n'appartient pas au lexique local, ne croit pas à la capacité de ce terme à dire le vrai des groupes. Dans un article à propos du « processus de production d'une identité "quilombola" » sur une île située dans l'État de Rio de Janeiro, l'auteur relève que d'autres mots sont repérables dans le jeu des attributions réciproques d'identités entre hameaux proches : ceux que l'État nomme *quilombolas* se disent pour leur part *negros* (Noirs en tant qu'identité politique), et ils sont qualifiés de *pretos* (Noirs par la couleur de la peau) par des voisins dont ils parlent comme de *caboclos*<sup>15</sup>, lesquels se voient *brancos* (Blancs). Mais les transformations suscitées par l'intervention de l'État ne se limitent pas à l'adoption d'une nouvelle terminologie. Plus généralement, M. de F. Chagas (2001 : 225) observe que les « exigences de participation, de conversion politique, incarnée par la figure du sujet politique unique, entrent souvent en contradiction avec la dynamique des relations internes propre aux communautés ». Condition posée par l'État pour être admissible dans la catégorie *quilombola*, la constitution d'une association dûment enregistrée auprès d'un notaire, portant la voix unanime du groupe et seul interlocuteur des institutions, pourrait être inscrite sur la liste des obligations problématiques (Paoliello 2008).
- 20 Comment comprendre alors l'adhésion des anthropologues à une catégorie administrative dont ils admettent qu'elle n'est guère pertinente ? Se référer à cette notion, répondent-ils, permet moins de décrire des singularités que de justifier des demandes d'accession à la propriété de la terre. L'intérêt de son maintien est donc avant tout politique, afin de soutenir la stratégie développée par des groupes locaux confrontés à l'incurie des institutions. En d'autres termes, les discussions passionnées sur le thème des *quilombos* doivent être appréhendées dans le cadre d'une dispute visant à rendre incontestable leur existence sur la scène politique. C'est l'interprétation proposée par Mauro W. B. Almeida (2007 : 16) dans la perspective d'une ontologie politique, qui souligne que « l'existence et la non-existence d'êtres [ici sociaux] est un champ de lutte et de pouvoir ». La plupart des spécialistes de la question *quilombola* abondent en ce sens, en puisant dans l'œuvre de Pierre Bourdieu sur la violence symbolique et le monopole de la définition légitime du monde social, et celle de Michel Foucault sur l'autorité discursive des experts qui classifient et desquels on attend qu'ils produisent de la vérité.
- 21 Les auteurs insistent avec raison sur le fait que les voix des acteurs en présence ne sont pas toutes sur un pied d'égalité : celle des demandeurs, qu'on les appelle « *quilombolas* » selon la terminologie militante, « dominés » dans le vocabulaire sociologique ou « petits » pour reprendre l'expression locale, peine à s'imposer face aux institutions. D'autant que ces dernières ne s'accordent pas toujours sur la nomination des groupes sociaux et sur leur affectation à telle ou telle catégorie du droit. Le cas analysé par F. R. Mota est exemplaire à la fois de cette inégalité structurelle et des conflits entre représentants des administrations, ici toutes deux fédérales, pour déterminer l'identité légale d'un groupe. Car les avocats défendant l'intérêt de l'Union<sup>16</sup> sont intervenus afin de départager le procureur de la 2<sup>e</sup> région, agissant au nom de la Marine et soutenant que les habitations sur l'île de Marambaia formaient un bidonville (*favela*) portant préjudice à l'environnement, et le procureur de la Section des droits diffus<sup>17</sup> sollicité par une

organisation non gouvernementale, qui affirmait pour sa part leur caractère de communautés rémanentes de *quilombo* en se référant à la Fondation culturelle Palmares et à une motion de l'Association brésilienne d'anthropologie. Quant aux groupes concernés par ces actions judiciaires et objets des classifications, ils se trouvaient placés dans une position de tutelle et « insérés de façon subalterne dans la structure sociale » (Mota 2005 : 173) : à l'instar de l'État, l'ONG, « sans même devenir interlocutrice de la communauté, s'est auto-attribuée le droit d'arbitrer sur son futur » (*ibid.*).

- 22 Dans un tel contexte, il reviendrait à l'anthropologie de s'impliquer dans les luttes typologiques qui se déroulent dans le champ intellectuel et dans le champ social, en étant non « seulement le reproducteur [le traducteur] des logiques natives mais le porte-voix des demandes du groupe » (Marques 2008 : 13, 54). Cet engagement serait d'autant plus indispensable que les « communautés » auxquelles pourrait s'appliquer l'article 68 ne se considèrent pas toutes *quilombolas*. L'appropriation des catégories ethniques légales est en effet parfois longue, elle peut compter plusieurs phases (par exemple de *morenos* à *negros*, puis de *negros* à *quilombolas*) et avoir des points de départ très différents (travailleur rural, *posseiro* — occupants sans titre d'une terre —, *seringueiro*, etc.) (D. A. da Silva 2008). De ce fait, le critère d'autodéfinition, pourtant censé éviter les « formes arbitraires d'imputation d'identités [...], peut conduire à un nominalisme qui contrarie les intérêts qu'il prétendait défendre » (Arruti 2008 : 341).
- 23 Selon J. M. Arruti, il ne faut jamais perdre de vue que « nous sommes devant une situation de double registre classificatoire, natif et normatif, et que ce qui est en jeu est le passage entre eux » (*ibid.*). En dépend le succès de l'entreprise de re-sémantisation des catégories historique et institutionnelle, mais aussi celui de la « traduction » des « micro-catégories locales d'auto-attribution en une macro-catégorie d'attribution politico-juridique » (*ibid.*). Cette conclusion programmatique s'accompagne souvent de considérations plus pragmatiques. Les ethnologues proposent en effet « d'inclure, [outre les “communautés”] qui s'auto-identifient déjà [ainsi...] celles qui ont les mêmes caractéristiques, mais ne s'autodéterminent pas de la sorte parce qu'elles ne disposent pas des moyens pour élaborer un discours dans ces termes » (Leite 2000 : 337). La récupération volontaire et totale des catégories de l'État s'impose de la sorte pour éviter l'exclusion de groupes méconnaissant « le vocabulaire militant » (Arruti 2008 : 341) de l'identité *quilombola*.
- 24 Nombreux sont les anthropologues qui se déclarent convaincus de l'efficacité politique de la nouvelle catégorie. F. R. Mota (2005) souligne que se dire *negro* ou *quilombola* permet d'échapper au stigmate d'être pauvre ou *favelado*. M. de F. Chagas (2001 : 224) précise pour sa part que « l'appropriation d'une identité “légalisée” “rémanents de quilombo” [offre la possibilité de] redéfinir favorablement sa propre condition face à un univers formel et légal ». Dans le même sens, J. Russczyk (2007 : 173-174) fait état de la disqualification sociale dont sont victimes ceux qui ne se reconnaissent pas dans les nouvelles catégories institutionnelles. Adhérer à celles-ci implique donc non seulement d'avoir éventuellement accès à des droits, mais cela autorise également une (re)valorisation de l'image de soi et de son statut (Figueroa 2007 : 199).
- 25 Il n'est pas rare que la prise de conscience identitaire s'opère au contact d'« agents externes » (de Sousa 2007) désireux de susciter « la création d'un nous collectif qui conduit à une action politique » (Novaes 1993 : 22 dans Chagas 2001 : 225). Car l'auto-identification est censée être un processus qui se doit d'être élaboré (Russczyk 2007 : 171), tout comme la notion de *quilombo* est tenue pour une construction historique et sociale à « re-sémantiser ». Carmela Zigoni (2007 : 2)<sup>18</sup>, indique par exemple que l'identité

*quilombola* se définit sous l'action de diverses entités (université, ONG, secteurs de l'Église, programme gouvernemental, etc.) « travaill[ant] pour que les groupes locaux aient accès à l'article 68, à ses implications historiques et actuelles ». Certains anthropologues ayant participé de très près à ce qui s'apparente à une re-sémantisation sur le terrain reviennent sur leur expérience. Ainsi, Luísa Andrade de Sousa (2007 : 151), qui examine le rôle des membres de l'équipe d'expertise, dont elle faisait partie, dans la « transformation » d'une communauté de *morenos* (« Bruns ») en rémanents de *quilombo*, observe-t-elle que les questions posées « stimul[ent] l'interviewé à se souvenir et à valoriser son passé et sa descendance » (*ibid.* : 156)<sup>19</sup>. Cette intervention ne saurait en aucun cas être assimilée à une tentative pour « forger » (*ibid.* : 156) de nouvelles identités. Cependant, admet l'auteure, le « changement terminologique [qu'elle a entraîné a permis] qu'une communauté s'insurge » (*ibid.* : 161). Dans le cas étudié, ces étrangers au village, qui suggéraient à ses habitants de nouveaux termes d'identification et abordaient des thèmes auxquels nul ne s'intéressait jusque-là, ont contribué à ce que change leur attitude face aux grands propriétaires (*fazendeiros*) blancs : « C'est un moment où ils ont commencé à exister comme citoyens de droits et non plus comme des individus situés à la marge » (*ibid.* : 156). La revendication d'une identité *quilombola* serait la conséquence d'une mobilisation à laquelle des acteurs extérieurs apportent bien leur concours, mais d'une mobilisation aboutie, quand le groupe a fait sien le projet proposé : « L'identité émerge quand les sujets politiques se constituent » (Chagas 2001 : 225). C'est d'ailleurs pourquoi des « traditions » (confréries noires, territoires noirs, etc.) tenues pour le signe de l'appartenance à la catégorie *quilombola* pourraient ne pas être « observables » avant que le groupe adhère à cette identité, laquelle s'étoffera dans un second temps en leur empruntant des éléments.

- 26 L'amplitude acquise par la notion de *quilombo* grâce au travail des chercheurs répondrait somme toute à une nécessité pratique. L'effort pour se doter d'instruments intellectuels appropriés afin de faire coïncider une réalité fluctuante avec l'offre légale viserait à donner aux plus fragiles les moyens de s'identifier à cette catégorie et de jouir de droits qui leur sont autrement inaccessibles. Les anthropologues, soucieux de leur responsabilité sociale<sup>20</sup>, et persuadés que la multiplication des sujets politiques « stimule l'inclusion sociale » (Burity 2007 : 60), sont alors progressivement amenés à exercer une fonction institutionnelle afin de prêter main-forte aux populations.

## L'expertise contre la recherche

- 27 Pour mettre en évidence à la fois la singularité locale d'un groupe et sa concordance avec la catégorie étatique, les travaux puisent leur argumentaire dans ce qui serait le registre par excellence de la différence, c'est-à-dire la culture. Ce qui légitime en effet la demande de régularisation foncière d'une « communauté » est son exception « ethnique » et non la condition subordonnée qu'elle partage avec bien d'autres, dont ses voisins proches. Une « communauté *quilombola* » n'est pas tenue pour un groupe de paysans supplémentaire, mais pour un groupe dont la différence justifie l'octroi de droits spécifiques (Marques 2008 : 56). Dans ce cadre, l'énumération de traits concordants avec le modèle du *quilombo* re-sémantisé compte davantage que l'analyse minutieuse d'un cas particulier. L'exigence, observée à l'excès, procure souvent au lecteur le sentiment d'avoir sous les yeux des variantes d'un même texte, alors que les études concernent des groupes éparpillés aux quatre coins du Brésil. Outre le thème de la « re-sémantisation », le rappel des droits

juridiques accordés par l'article 68 et un historique de l'esclavage, avec la présentation de données très générales concernant le pays, l'État de l'Union ou partie de celui-ci selon les documents disponibles, sont incontournables. Le plan suivi dans la partie monographique est tout aussi uniforme : localisation géographique, profil socio-économique, histoire orale, patrimoine matériel et immatériel en tant que *locus* de l'identité ethnique, relation spécifique au territoire de la « communauté ». Les descriptions sont de surcroît extrêmement monotones<sup>21</sup> et non dénuées de romantisme<sup>22</sup>. Les *quilombos* peuvent y être qualifiés de « sociétés agrariques » (Souza Filho & Andrade 2007 : 65), disposant d'une « technologie ethnique » et d'une « épistémologie paysanne » (*ibid.* : 95), où le portage sur la tête est le signe d'une « authentique tradition africaine » (Figueroa 2007 : 18). Enfin, certaines propositions — entre autres celle d'une utilisation des ressources obéissant à un principe de droit ancré dans la différenciation ethnique (Souza Filho & Andrade 2007 : 91) — sont traitées comme des axiomes et non comme des hypothèses à démontrer.

- 28 La poursuite incessante de la preuve de l'appartenance du groupe à la catégorie légale de *quilombola* à l'aide du concept anthropologique de *quilombo* conduit à négliger les termes mobilisés par les acteurs sociaux (même lorsqu'ils apparaissent dans les entretiens cités) et les registres dont ils ressortent. Quand des auteurs relèvent que les mots *quilombo* et *quilombola* ne sont pas compris des gens auxquels ils sont censés s'appliquer, et qu'ils sont alors « confondus » avec celui de « *quilômetro* » (« kilomètre »)<sup>23</sup> qui situe des groupements de maisons sur une route (Figueroa 2007 : 54), c'est pour s'en étonner, comme si un concept anthropologique se devait d'être une catégorie locale. En sachant au bout du compte fort peu des *quilombolas*, on est enclin à souscrire à l'opinion de M. de F. Chagas (2001 : 215) : « Certaines demandes de caractérisation de ces communautés sont faites, ou traduites, sur la base de stéréotypes ou d'encadrement qui correspondent peu ou pas du tout à leurs réalités. »
- 29 L'approche retenue, qui conduit à ériger au rang de dogme le postulat initial de singularité, dessert donc toute tentative de renouvellement et d'originalité. Les pistes ne manquent pourtant pas. Tout d'abord, les conflits souvent violents et les menaces d'expulsion à l'encontre du groupe (Müller 2008 ; Zigoni 2007 ; Ayala & Brustolin 2008 ; L. L. da Silva 2008) constitueraient sans nul doute un objet de réflexion en lui-même, à condition d'être mis en relation avec d'autres éléments (l'inégalité devant la justice, la fragilité sociale des plus démunis, l'appropriation de terres par des faux en écriture). De même, les divergences et les désaccords internes, qui apparaissent au sein des groupes quand leur est proposé de devenir communauté rémanente de *quilombo* (Figueroa 2007 : 14, 90, 104), ainsi que les contradictions que le lecteur est en mesure de relever (par exemple entre un « tabou » supposé de la vente de la terre et une transaction frauduleuse réalisée par l'un des « héritiers », Souza Filho & Andrade 2007 : 63-67) mériteraient d'être examinés pour éclairer les dispositifs de pouvoir locaux et les logiques sociales à l'œuvre tant dans le groupe que dans son rapport aux autres. La récurrence de la figure du « fondateur », qui n'est jamais analysée en tant que telle, dans les rapports paraît également directement renvoyer à ce thème<sup>24</sup>. Enfin, l'observation de M. de F. Chagas (2001 : 229) à propos de « l'entrée significative d'autres sources de financement [qui] peuvent rétablir [des relations de dépendance], à présent envers d'autres agents » incite à s'interroger plus avant sur le rôle et le projet de ces derniers.
- 30 Il est par ailleurs exceptionnel que les auteurs se penchent sur les effets de leur présence, sur la façon dont les intéressés gèrent les transformations sociales, sur les exigences requises pour exercer l'office d'expert ; en d'autres termes sur les conditions de la

production de cette anthropologie et sur sa portée scientifique<sup>25</sup>. L'étroite imbrication de la science et de la politique, loin de provoquer un sentiment d'inconfort — que Carlos Marques (2008 : 125-126) croit percevoir dans un article de Mariza Corrêa (dans Marques 2008 : 269)<sup>26</sup> — serait « positive et [la] source d'un dialogue fructueux ». Toutefois, dès lors qu'elle se trouve complètement absorbée par ses échanges avec le droit et restreinte à sa responsabilité sociale, que reste-t-il de la réflexion proprement anthropologique sur la pratique de la discipline et sa compréhension de l'univers de l'autre ?

- 31 Marcio Goldman et Eduardo Viveiros de Castro (2008 : 222-223) affirment que la perspective adoptée par les chercheurs dans les rapports d'identification qu'ils produisent est à l'opposé de la position qu'ils défendent dans leurs ouvrages scientifiques : ces « déconstructionnistes » convaincus assumeraient dans l'expertise « l'opération de l'essentialisme stratégique ». Pour ce qui est de la thématique *quilombola*, la lecture des *mestrados*<sup>27</sup> et thèses universitaires ainsi que celle des articles récemment publiés suggère que la pratique de ce grand écart intellectuel, associée par les auteurs précédemment cités à une sorte de double jeu aux motivations assez troubles<sup>28</sup>, tend à être moins courante, voire à purement et simplement disparaître. Car dans les travaux académiques également, l'analyse guidée par l'observation empirique et le doute méthodologique cède le pas à une argumentation fondée sur la certitude d'une différence *quilombola*. Nombreux sont ainsi les anthropologues qui, tout à leur désir de faire bien, ne paraissent pas se contenter d'adapter le discours des gens aux catégories institutionnelles afin de présenter au mieux leur dossier et défendre leurs intérêts ; ils donnent l'impression de finir par croire à la pertinence de celles-ci pour appréhender le réel. Doit-on en déduire que l'anthropologie d'expertise, qui tire sa légitimité des apports de la discipline à la recherche fondamentale, est en train d'exercer à son tour une influence sur le cheminement de la réflexion académique, en l'entravant par l'imposition de ses présupposés et de ses contraintes ?

- 32 L'état actuel de la production sur les groupes dits *quilombolas* incite enfin à se demander si le portrait dressé par Michel Agier (2001 : 19) des « nouveaux informateurs de l'ethnologue » ne s'appliquerait pas tout autant aux représentants de cette anthropologie :

« Les agents, ou professionnels des entreprises culturelles et identitaires, se placent localement comme des médiateurs entre les échelles, ce qui implique des compétences de traduction, linguistique et culturelle, et d'accessibilité, par l'activation de réseaux sociaux et politiques de portée extra-locale. Ces compétences fondent leur reconnaissance : reconnaissance sociale dans le contexte local (où leur activité de médiateur leur confère du statut ou même un revenu supplémentaire) et reconnaissance ethnique dans le contexte global (où ils sont admis et légitimés en tant que représentants d'une différence culturelle parmi d'autres). »

- 33 Ces anthropologues ne sont certes pas des « natifs » et, pour cette raison, leur assise est sociale avant d'être géographique : l'acceptation de leur présence par les « expertisés » vient de leur insertion dans des « réseaux sociaux et politiques de portée extra-locale » qui est elle-même redevable à leur passage à l'université, lieu reconnu de l'acquisition du savoir. Cependant, les compétences qu'ils aspirent à se voir reconnaître sont analogues à celles que revendiquent les « nouveaux informateurs » décrits par M. Agier. Faisant valoir leur rôle de médiation entre les populations locales et l'État, ils mettent également en avant leur autorité en matière de traduction pour, d'une part, aider les premières à comprendre les règles du second et, d'autre part, parler aux institutions de ces groupes

différents qu'ils connaissent — et dont ils prétendent se faire les porte-parole. Or, ces contraintes qui balisent leurs interprétations les conduisent trop souvent à restituer « une image extrêmement simplifiée et rase du monde [et non] l'expérience personnelle et sociale des réalités des autres » (*ibid.*). Car parler de « peuple *quilombola* », de « hameau *quilombola* » ou de « candidat *quilombola* » renforce l'idée d'un être collectif générique dont la représentation intègre largement les « vieilles » qualités attribuées au Noir : la danse, le sens de la fête et la musique.

34 \*

35 La promulgation des dispositions de l'article 68 a éveillé un immense espoir de régularisation foncière parmi des populations exposées à la menace des grands propriétaires terriens, des entreprises privées ou des projets d'aménagement du territoire. Et l'administration paraît avoir quelques difficultés à faire face au rythme croissant des demandes qui lui sont adressées depuis 1995. Si 107 titres de propriété concernant 98 territoires *quilombolas* avaient été émis en novembre 2009, pas moins de 851 demandes demeuraient encore en attente<sup>29</sup>.

36 Devant ce décalage entre un discours gouvernemental affichant son respect pour les différences culturelles et une politique redistributive limitée, les anthropologues et les organisations non gouvernementales plaident en faveur de davantage d'agilité. Certains, dont la Comissão Pró-Índio, vont plus loin et reprochent à l'Union de ne montrer aucun empressement pour accélérer le traitement des dossiers et procéder à l'attribution effective de terres. Le gouvernement fédéral n'a en effet signé aucun des 23 titres délivrés au cours de l'année 2008 : ceux-là l'ont été par les États du Pará, du Piauí et du Maranhão (*ibid.*). La publication de la dernière Instruction normative de l'INCRA qui multiplie les contraintes administratives<sup>30</sup> donne d'ailleurs entièrement raison aux critiques de l'action gouvernementale.

37 Toutefois, rares sont ceux qui vont au-delà d'une dénonciation de l'immobilisme de l'État en s'interrogeant sur les présupposés et les conséquences de ces politiques publiques ciblées. Or, Pedro Castelo Branco Silveira (2007 : 17), qui compte parmi ces notables exceptions, observe que la reconnaissance « de droits liés à la diversité culturelle donne des droits à des groupes historiquement marginalisés, mais en même temps elle exclut de ces droits d'autres groupes marginalisés qui ne s'encadrent pas dans les catégories politiquement créées ». De fait, ne bénéficient des programmes « ciblés » que les populations qui se placent ou sont placées dans les catégories construites par l'État ; les autres se trouvent carrément écartées. Le tableau dressé par l'auteur sur les « catégories identitaires identifiées et leur relation avec les catégories légales » (*ibid.* : 15) est sur ce point singulièrement éloquent : la catégorie identitaire « habitant local », qui correspond à la catégorie juridique « citoyen brésilien », n'est associée à aucun « droit spécial » ; celle d'« habitant traditionnel », ou « population traditionnelle », confère un « droit de permanence provisoire », la possibilité d'être réinstallé ailleurs et l'accès à des fonds et des programmes particuliers ; celle de « *quilombola* » garantit un titre de propriété collectif et l'intégration à des fonds et programmes destinés aux *quilombolas* et aux populations traditionnelles. Il apparaît donc impératif d'être classé dans une minorité pour accéder à des droits sociaux élémentaires (santé, éducation).

38 M. de F. Chagas (2001 : 231) semble parvenir à une conclusion analogue quand elle cite le politologue Jessê Souza « La lutte pour le droit à la différence des minorités [...] peut être comprise comme une lutte pour le respect d'une spécificité fondamentalement non



généralisable. » Pourtant, après avoir convoqué Louis Dumont<sup>31</sup> dans le même sens, l'auteur finit par fermement repousser l'argument du risque de mise en concurrence des groupes par l'État, estimant qu'il s'agit-là d'un piège d'un « multiculturalisme conservateur » auquel une meilleure « compréhension des distinctions socioculturelles et historiques » permettra d'échapper (Chagas 2001 : 232-233). Pour la plupart des anthropologues, le moyen efficace de corriger les éventuels effets pervers des politiques publiques différentialistes réside dans la création de nouvelles catégories d'ayants droit. Il est cependant à craindre, comme le suggère encore P. C. B. Silveira (2007 : 17), que « la prolifération de catégories spéciales de droits puisse conduire à la situation paradoxale de droits très différents pour des situations semblables ». Car l'égide sous laquelle est placée la définition des catégories légales — à savoir la singularité — disparaît dès lors que celles-ci doivent se doter d'un contenu : elles « sont devenues excessivement inclusives au point de ne plus faire sens en tant que politiques spéciales, et d'en avoir [uniquement en tant que] politiques universelles » (*ibid.* : 17-18).

- 39 Les remarques de Márcia Maria Menendes Motta (2007) qui, reprenant une expression de Delma Pessanha Neves, évoque une « réforme agraire en miettes », éclairent d'autres aspects problématiques des nouvelles orientations. L'historienne souligne ainsi que les reconnaissances de territoires *quilombolas* dans l'État du Pará ont été effectuées dans l'Amazonie du fleuve, en accordant des terres appartenant au domaine public, et non dans les régions où l'usurpation de parcelles déjà exploitées au moyen de faux en écriture (*grilagem*) est largement pratiquée, un fait qui atteste selon elle de la force de l'Union démocratique ruraliste des grands propriétaires et du peu de célérité des parlementaires dès lors qu'il s'agit de punir la constitution illégale de vastes propriétés. Ces éléments suggèrent que la collaboration de l'anthropologie d'expertise avec l'État la conduit, presque à son insu, à endosser le rôle de caution scientifique d'un projet politique. Les nouveaux instruments qu'elle fournit semblent en effet permettre à l'État de gouverner la population avec économie sous couvert de multiculturalisme. De ce point de vue, l'intervention diligente et soutenue des anthropologues profiterait peut-être moins qu'ils ne l'espèrent aux populations démunies qui, outre leur dépendance des relations personnelles et clientélistes, sont à présent sommées d'obtenir l'assentiment d'institutions apposant le sceau d'une authenticité collective.
- 40 Lors de son dialogue avec le droit, l'anthropologie paraît au bout du compte perdre la main plus souvent qu'à son tour. L'une des voies qui permettrait d'échapper à cette « capture » de la discipline serait de « prendre pour objet le paradoxe même exprimé par l'observation que, pendant que cette déconstruction est faite dans le champ académique, dans le champ social, au contraire, l'idée plus essentialiste de culture et d'histoire gagne un statut explicatif, non seulement pour les agents locaux, mais aussi pour les agences de l'État » (Arruti 2008 : 342). Il faut toutefois déplorer que ces sages recommandations soient jusqu'à présent restées lettre morte. L'analyse du corpus écrit sur les *quilombolas* doit donc être poursuivie en tenant compte d'un double, et même d'un triple registre des catégories dites « natives » : les termes « normatifs » utilisés par les institutions, les notions auxquelles se réfèrent les anthropologues experts dans leur recherche de correspondances avec les premiers et, enfin, celles qu'emploient leurs « informateurs ». Surtout, la recherche doit, en dehors de toute finalité d'expertise, être centrée sur les individus et les groupes qui n'ont aujourd'hui d'autre citoyenneté possible qu'ethnique. C'est ainsi qu'il est possible d'exercer non seulement une responsabilité sociale, mais aussi une responsabilité scientifique.



## BIBLIOGRAPHIE

- ACEVEDO, R. E., 1997 *Nascidos no Curiaú : relatório de identificação apresentado à Fundação Cultural Palmares*, Belém, Unamaz.
- AGIER, M., 2001 « Distúrbios identitários em tempo de globalização », Rio de Janeiro, *Mana*, 7 (2) : 7-33.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno DE, 2002, « Os quilombos e as novas etnias », in E. O'DWYER (dir.), *Quilombos : identidade étnica e territorialidade*, Rio de Janeiro, Editora FGV : 43-81.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa, 2007, *Caipora, Macaxeiras e Quilombolas : alguns temas de ontologia política*, Conférence prononcée au Département d'anthropologie, Université fédérale de São Carlos (SP), Paraná, 23 novembre (mimeo).
- ARAÚJO, R., 1993 *La cité domestique : Stratégies familiales et imaginaire social sur un front de colonisation en Amazonie brésilienne*, Thèse de doctorat, Nanterre, Université de Paris X-Nanterre.
- ARRUTI, J. M., 1997 « A emergência dos “remanescentes” : notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas », Rio de Janeiro, *Mana*, 3 (2) : 7-38.
- , 2006 *Mocambo : Antropologia e História do processos de formação quilombola*, Bauru-SP, Edusc/Anpocs.
- , 2008 « Quilombos », in O. PINHO & L. SANSONE (dir.), *Raça : Novas perspectivas antropológicas*, Salvador, Edufba : 315-350.
- AYALA, C. & BRUSTOLIN, C., 2008 « *E eles têm documento do gado ?* » : violência simbólica e dominação numa comunidade quilombola de MS, Travail présenté à la 26<sup>e</sup> réunion de l'Association brésilienne d'anthropologie (ABA), Porto Seguro, Bahia, Brésil, 1-4 juin.
- BENATTI, J. H., 1997 « Posse coletiva da terra : um estudo jurídico sobre o apossamento de seringueiros e quilombolas », *Revista* (Centro de Estudos Judiciários, Brasília), 1 (3) : 54-60.
- BOYER, V., 2002 « *Quilombolas et Évangéliques : une incompatibilité identitaire ?* (réflexions à partir d'une étude de cas en Amazonie brésilienne) », *Journal de la Société des Américanistes*, 88 : 159-178.
- , 2008 *Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne : la renaissance des perdants*, Paris, Karthala.
- À paraître « Qu'est le quilombo aujourd'hui devenu ? De la catégorie coloniale au concept anthropologique », *Journal de la société des Américanistes*.
- BURITY, J., 2007 « Cultura e desenvolvimento », in G. MARCHIORI NUSSBAUMER (dir.), *Teorias e políticas da cultura. Visões Multidisciplinares*, Salvador, Edufba.
- CARDOSO, Luís Fernando Cardoso, 2008, *A constituição do local : Direito e Território quilombola na comunidade de Bairro alto, na ilha de Marajó : Pará*, Thèse de doctorat, Florianópolis, Université fédérale de Santa Catarina.
- CHAGAS, M. de Fátima, 2001, « A Política do reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos” », Porto Alegre, *Horizontes Antropológicos*, 7 (15) : 209-235.

COMISSÃO PRO-INDIO, *Terras quilombolas : por que as titulações não acontecem ?*, <[http://www.cisp.org.br/terras/html/pesquisa\\_porque.asp](http://www.cisp.org.br/terras/html/pesquisa_porque.asp)>.

ENDERS, A., 2008 *Nouvelle histoire du Brésil*, Paris, Chandeigne.

FIGUEROA, A. L. G., 2007 *Relatório antropológico de reconhecimento de quilombo do Rosa município de Macapá, Amapá*, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas, DFQ, Superintendência Regional do Incra do Amapá, SR (21).

FLEISCHER, S., SCHUCH, P. & FONSECA, C. (dir.), 2007, *Antropólogos em ação : experimentos de pesquisa em Direitos Humanos*, Porto Alegre, Editora da UFRGS.

GOLDMAN, M. & VIVEIROS DE CASTRO, E., 2008 « O que pretendemos é desenvolver conexões transversais », in R. SZUTTMAN (dir.), *Encontros. Eduardo Viveiros de Castro*, Rio de Janeiro, Azougue : 200-225.

HERTZOG, W. B., 2007 « Nativos e laudos : o trabalho do antropólogo, ontem e hoje », in S. FLEISCHER, P. SCHUCH & C. FONSECA (dir.), *op. cit.* : 21-38.

INCRA

*Títulos expedidos às comunidades quilombolas et Relação de processos abertos*, <[http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=category&layout=blog&id=252&Itemid=274](http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=252&Itemid=274)>.

LEIRIA, M. L. L., 2009 *Agravo de instrumento nº 2008.04.00.034037-5/SC*, s. l., Tribunal régional fédéral, Mimeo.

LEITE, I. B., 2000 « Os quilombos no Brasil : Questões conceituais e normativas », *Etnográfica*, Lisbonne, IV (2) : 333-354.

DE LIMA, R. K. (dir.), 2005, *Antropologia e direitos humanos 3*, Niteroi/Rio de Janeiro, Editora da Universidade Federal Fluminense.

MARQUES, C. E., 2008 *Remanescentes das Comunidades de Quilombos, da resignificação ao imperativo legal*, Dissertation de mestrado, Belo horizonte, Université fédérale de Minas Gerais.

MELLO, M. M., 2008 *O Caráter Inventivo das Justificações : Notas sobre a mobilização da memória em uma comunidade negra rural*, Travail présenté à la 26<sup>e</sup> réunion de la ABA.

MOREIRA, S. C. P., 2008 *Notas sobre un estudo de mediações e etnicidades : Coqueiros/RN*, Travail présenté à la 26<sup>e</sup> réunion de la ABA, *op. cit.*

MOTA, F. R., 2005 « O Estado contra o Estado : Direitos, Poder e Conflitos no processo de produção da identidade “quilombola” da Marambaia », in R. K. DE LIMA (dir.), *op. cit.* : 133-184.

MOTTA, M. M. M., 2007 *Brecha negra em livro branco : Artigo 68, remanescentes de quilombos e grilagens no Brasil*, Anpuh, XII encontro regional de História.

MÜLLER, C. B., 2008 « Vamos fechar um acordo ? » *A utilização de meios alternativos de solução de conflitos em processos de territorialização*, Travail présenté à la 26<sup>e</sup> réunion de la ABA, *op. cit.*

O'DWYER, E. C., 2002 « Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos », in E. C. O'DWYER (dir.), *Quilombos : identidade étnica e territorialidade*, Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas : 13-42.

- PAOLIELLO, R. M., 2008 *Dos direitos à terra ao direito territorial : apropriações do espaço e processos políticos em contextos negros « rurais » do Estado de São Paulo*, Travail présenté à la 26<sup>e</sup> réunion de la ABA, *op. cit.*
- PEREIRA, M. de A., 2007 « Quem traduz o antropólogo ? : Considerações sobre o uso da antropologia enquanto técnica », in S. FLEISCHER, P. SCHUCH & C. FONSECA (dir.), *op. cit.* : 39-48.
- DO REGO, A. G., 2008 *Configurando um estado plural : o trabalho dos analistas periciais em antropologia do Ministério Público Federal e a efetivação de direitos sócio-culturais no Brasil*, Travail présenté à la 26<sup>e</sup> réunion de la ABA, *op. cit.*
- RUSSCZYK, J., 2007 « Dilemas e desafios do fazer antropológico : considerações sobre uma experiência particular », in S. FLEISCHER, P. SCHUCH & C. FONSECA (dir.), *op. cit.* : 163-176.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, 2000, « Por uma concepção multicultural de direitos humanos », in B. FELDMAN-BIANCO & G. CAPINHA (dir.), *Identities : estudos de cultura e poder*, São Paulo, Hucitec : 19-39.
- DOS SANTOS, Carlos Alexandre Barboza Plínio, 2006, *Quilombo Tapuio (PI) Terra de memória e identidade*, Thèse de mestrado, Brasília, Université de Brasília.
- DA SILVA, Djalma Antonio, 2008, *De agricultores a quilombolas : a trajetória da comunidade quilombola Mato de Tição e a sua luta pela posse da terra*, Travail présenté à la 26<sup>e</sup> réunion de la ABA, *op. cit.*
- DA SILVA, Leonardo Leocádio, 2008, *Território Quilombola ou Projeto de Assentamento. Conflitos entre o Quilombo e o MST*, Travail présenté à la 26<sup>e</sup> réunion de l'ABA, *op. cit.*
- SILVEIRA, P. C. B., 2007 *Conflitos sócio-ambientais e mobilização de identidades : um estudo de caso na Mata Atlântica*, Travail présenté au 31<sup>e</sup> Encontro Anual da Associação nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS de 22 a 26 de outubro), Caxambu, Minas Gerais.
- DE SOUSA, Luísa Andrade, 2007, « De “moreno” a “quilombola” : o antropólogo nas comunidades de remanescentes de quilombo », in S. FLEISCHER, P. SCHUCH & C. FONSECA (dir.), *op. cit.* : 151-162.
- DE SOUZA, Ana Luíza, 2006, *História, educação e cotidiano de um quilombo chamado Mumbuca/MG*, Dissertation de mestrado, Campinas, Universidade Estadual de Campinas.
- SOUZA FILHO, B. & ANDRADE, M. de P., 2007 *Os Herdeiros de Zeferino, Relatório Antropológico de Identificação da Comunidade Remanescente de Quilombo Santa Maria dos Pinheiro*, São Luís, Maio.
- DE SOUZA LIMA, A. C., 2000 « L'indigénisme au Brésil : migration et réappropriations d'un savoir administratif », *Revue de synthèse*, 4 (3-4) : 381-410.
- TRECCANI, G. D., 2006 *Terras de Quilombos : caminhos e entraves do processo de titulação*, Belém, Programa Raízes.
- VÉRAN, J.-F., 2003 *L'esclavage en héritage (Brésil) : Le droit à la terre des descendants de marrons*, Paris, Karthala.
- ZIGONI, C., 2007 *A perenidade do conflito : estratégias de uma comunidade quilombola da Amazônia*, Travail présenté à la 26<sup>e</sup> réunion de l'ABA, *op. cit.*

## NOTES

1. Les estimations varient entre 3 500 (chiffre retenu par la Fondation culturelle Palmares : <<http://www.palmares.gov.br/>>) et 5 000 groupes *quilombolas* (nombre avancé

par le journal *Estado de São Paulo* dans son édition du 4.01.2009): < <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,grupos-tem-dificuldade-para-provar-origens-quilombolas,302630,0.htm>>.

2. D'autres groupes mobilisés autour d'identités qui ne sont pas qualifiées d'ethniques, mais font appel de la même façon à l'idée d'un collectif différencié, se voient également soumis à un régime territorial spécifique, tels les collecteurs de caoutchouc, les *seringueiros*, qui occupent les réserves extractivistes (RESEX) dont ils conservent la jouissance à condition d'observer un cahier des charges.

3. Palmares, situé dans l'arrière-pays de la capitainerie du Pernambouc (actuel État d'Alagoas), a résisté tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle et compté jusqu'à 20 000 personnes, avant d'être anéanti par le pouvoir colonial en 1695, après deux ans d'assauts répétés (ENDERS 2008 : 50).

4. Pour une analyse de cette re-sémantisation du *quilombo*, voir VÉRAN (2003) et BOYER (à paraître).

5. <<http://www.abant.org.br/index.php?page=4.0>>.

6. *Idem*. Le premier concours public pour recruter des « analystes en anthropologie » du MPF a eu lieu en 1993, celui de l'INCRA en 2006.

7. *Idem*.

8. À titre d'exemple : pour les premiers, CARDOSO (2008), DOS SANTOS (2006) et DE SOUZA (2006) ; pour les derniers, ACEVEDO (1997), FIGUEROA (2007) et SOUZA FILHO & ANDRADE (2007).

9. Outre le livre coordonné par E. C. O'Dwyer dont est tirée la citation, mentionnons entre autres FLEISCHER, SCHUCH et FONSECA (2007) et DE LIMA (2005).

10. La situation change radicalement à cette date, quand est publiée la dernière Instruction normative de l'INCRA. Désormais, le « certificat » émis par le Registre général des rémanents de communautés *quilombolas* de la FCP est un document indispensable et les conditions de son obtention sont plus difficiles. Cette institution exige ainsi « la présentation “d'un rapport synthétique de la trajectoire commune du groupe” et prévoit une éventuelle “visite technique à la communauté dans le but d'obtenir des informations et d'éclaircir de possibles doutes” » (Comissão Pró-Índio, *Terras quilombolas: por que as titulações não acontecem ?*, <[http://www.cpisp.org.br/terras/html/pesquisa\\_porque.asp](http://www.cpisp.org.br/terras/html/pesquisa_porque.asp)>).

11. Les autres documents sont un relevé foncier (*levantamento fundiário*), une carte et un mémoire descriptif (*planta e memorial descritivo*), un cadastre des familles *quilombolas*, un relevé des éventuelles superpositions avec d'autres terres, une évaluation technique et juridique conclusive concernant la proposition de l'aire à titulariser (*parecer conclusivo da área técnica e jurídica sobre a proposta de área a ser titulada*). Voir <[http://www.cpisp.org.br/terras/html/comosetitula\\_caminho.asp](http://www.cpisp.org.br/terras/html/comosetitula_caminho.asp)>.

12. La Comissão Pró-Índio (voir lien ci-dessus) a établi un schéma des différentes phases du processus de titularisation, processus complexe (environ douze étapes) et très long (la FCP n'a pas de délai pour émettre le « certificat », et il est prévu une période de neuf mois pour les seules contestations territoriales, etc.).

13. André Gondim DO REGO (2008 : 4) parle d'une « anthropologisation de l'interprétation juridique ».

14. Certains juristes décident de suivre une formation en anthropologie afin de comprendre par eux-mêmes les difficultés de ce dialogue. C'est le cas de CHAGAS (2001).

15. Métis d'Indien et de Blanc.

16. *Advocacia Geral da União*.

17. Selon l'article 81 du Code pour la défense du consommateur (loi n° 8.078/90 du 11 septembre 1990), les droits diffus sont les droits « transindividuels, de nature indivisible, dont sont titulaires des personnes indéterminées et liées par des circonstances de fait » < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/18078.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18078.htm)>.

18. Voir aussi MOREIRA (2008).

19. Voir aussi MELLO (2008).

20. La notion de responsabilité sociale n'est pas sans évoquer celle de conscientisation chère à la théologie de la libération dont l'importance, pour le Brésil, n'est plus à démontrer. En effet, par leur action, l'une et l'autre entendent promouvoir l'organisation politique des groupes sociaux.

21. Deux exceptions doivent être mentionnées : les travaux de A. W. B. de ALMEIDA (2002) qui s'efforcent de dégager un mode de production propre aux groupes *quilombolas* ; ceux de J. M. ARRUTI (1997, 2006, 2008) qui proposent une analyse de la dynamique de constitution des identités, en comparant le cas *quilombola* avec celui d'un groupe indien proche.

22. Pour quelques exemples, voir BOYER (2002).

23. J.-F. VÉRAN (2003 : 278), dans une toute autre perspective, fait état d'une « traduction » identique des catégories institutionnelles dans son étude de Rio das Rãs.

24. Quand Luis Fernando Cardoso e CARDOSO (2008 : 202) observe que le fondateur dit avoir fait enregistrer la terre à son nom parce qu'il l'a marquée de son travail, c'est pour soutenir qu'il y a là une conception spécifique aux *quilombolas* et différente du droit de l'État. Or, comme Roberto ARAÚJO (1993) l'a montré pour la Transamazonienne et comme j'ai pu moi-même le relever (BOYER 2008), ce thème apparaît systématiquement dès lors que l'histoire du groupe est évoquée. Le « fondateur » qui détient une position d'autorité et définit les droits d'accès à la terre est le révélateur d'un modèle social, quelle que soit par ailleurs l'identité ethnique assumée.

25. Cette réflexion est essentiellement menée par des anthropologues « indigénistes ».

26. En réalité, M. Corrêa condamne la disqualification de toute position politique, qu'elle soit en faveur ou contre les quotas pour les Noirs à l'entrée de l'université, en prenant la « science comme prétexte ».

27. Équivalent d'un Master.

28. « Ainsi, on vit dans le meilleur des mondes, en gagnant un peu d'argent pour identifier des gens et, en même temps, en obtenant des titres académiques en désidentifiant les mêmes personnes » (GOLDMAN & VIVEIROS DE CASTRO 2008 : 223).

29. INCRA (juin 2009).

30. Voir note 10.

31. « Dans la mesure où c'est une question de "libération", de droits et d'opportunités égales [...], il n'existe aucun problème théorique. Il faut seulement signaler que, dans un traitement égalitaire de ce type, la différence est laissée de côté, négligée, subordonnée, et non "reconnue" [...]. Si les défenseurs de la différence réclame pour elle, en même temps, égalité et reconnaissance, ils demandent l'impossible » (DUMONT 1985 : 276 dans CHAGAS 2001 : 231-232).

---

## RÉSUMÉS

### Résumé

L'abondante production sur les *quilombos* ne se limite pas, au Brésil, au milieu universitaire. Car, depuis la promulgation de l'article 68 de la Constitution de 1988, les anthropologues sont de plus en plus sollicités en tant que spécialistes par les institutions de l'État chargées d'appliquer les nouvelles politiques publiques concernant les groupes sociaux appelés *quilombolas*. L'article se propose d'examiner le rôle qu'entend jouer la discipline à l'interface des groupes sociaux et de l'État ainsi que les effets de l'institutionnalisation de cette ligne de recherche. Dans ce nouveau contexte, le dialogue que les chercheurs ont noué avec les juristes, pour donner des fondements scientifiques à une catégorie administrative, est représentatif des moyens qu'ils veulent se donner pour mener à bien cette tâche. Mais il révèle aussi les malentendus qui ne manquent pas de surgir quand l'anthropologie entend parler d'une même voix que l'État. Le choix de s'impliquer dans les luttes de classifications n'est en outre pas sans conséquence sur les analyses développées par l'anthropologie en tant que discipline scientifique.

### Abstract

The numerous studies of the *Quilombos* in Brazil, are not restricted to academic research. Since the promulgation of Article 68 of the 1988 constitution, anthropologists are increasingly called upon to advise state institutions in charge of implementing the new policies governing the social groups known as *Quilombolas*. This paper attempts to examine the role of anthropology at the intersection of these communities and the state, as well as the impact of institutionalising this line of research. In this new context, the dialogue that has opened up between researchers and lawyers to provide scientific foundations for an administrative category, is representative of the means that have been allocated to the task. However, it also reveals the misunderstandings that occur when anthropology attempts to speak with the same voice as the state. The decision to get involved in classification battles is impacting the analyses developed by anthropology as a scientific discipline.

## INDEX

**Mots-clés :** Brésil, anthropologie, expertise, quilombo

**Keywords :** Brazil, Anthropology, Expertise, Quilombo

## AUTEUR

VÉRONIQUE BOYER

CERMA, Mondes américains, sociétés, circulations, pouvoirs (MASCIPPO), UMR 8168, EHESS, CNRS.